



自由主義の政治哲学における人間と市民 : バンジャマン・コンスタンを中心にして

小野, 紀明

(Citation)

神戸法學雑誌, 28(3):323-368

(Issue Date)

1978-12

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81004512>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81004512>



神戸法学雑誌第二八巻第三号 一九七八年二月

自由主義の政治哲学における人間と市民

——バンジャマン・コンスタンを中心にして——

小野紀明

目次

序論

第一章 イギリス自由主義の認識論的基礎

第一節 ロック

第二節 ヒューム

第三節 スミス

第四節 功利主義

(以上本号)

第二章 市民政治理論家としてのバンジャマン・コンスタン

第三章 宗教思想家としてのバンジャマン・コンスタン

第四章 コンスタンの自由主義の特質

— その二元的世界観 —

おわりに

序 論

社会と国家との明確な概念的区別の上に後者を前者に優越させようとする思考方法は、ヘーゲルに始まり、それ以来様々なコレクティヴ主義の政治思想の中心的命題となってきた。しかし、ヨーロッパ政治思想史を俯瞰するならば、この区別の原型は、社会契約思想における社会契約と統治契約という二分法に、さらに遡上れば、中世の教会と国家との対立にまで求められよう。その底にあるものは、人間が相互に内的コミュニケーションをはかる場であるべき道徳的共同体と、権威をもって人間相互の行為を律するべき政治的秩序とは別物であるとする、二元的思考方法である。このことはまた、道徳と政治という古来論じ尽くされてきた命題を用いて言い換えることも可能であろう。

道徳とは、人間相互の外的関係に関わるものであるのみならず、まさに精神的な次元におけるコミュニケーションを成立させるものでもある。政治の担い手を共同体の側から道徳的に監視しようとする立場は、ヨーロッパの政治思想史を貫いて流れる一大潮流である。

この潮流の源は、キリスト教における聖俗二元論の思想にある。⁽¹⁾キリスト者による「愛の共同体」という理念とその制度的形態である教会は、世俗的権威の担い手である君主に価値的に優越することを、常に主張してきた。国家は、教会の道徳的権威に服従すべき単なる代理人にすぎないと考えられていた。⁽²⁾ただし、「愛の共同体」は神聖で不可視的なものであり、あくまでも彼岸を志向しているが故に、世俗的権威の侵害から個人を守る役割を果たしこそすれ、個人が政治に積極的に参加するための契機とはなりえなかった。

ところが十六、七世紀における絶対主義の成立は、以上のようなヨーロッパに伝統的な二元論の破壊を意味していた。それ故国家理性の絶対的権力に対抗するために、市民は教会に代わる新たな非政治的権威を創造しなければならなかった。それが、初期自由主義の中心に位置する自然法的社会秩序の観念であり、その経済的表現としての市民社会の果たすべき役割であった。ピューリタン革命や名誉革命の指導者たちは、個人から政治体までも包摂する自然法的、客観的秩序の存在と、理性と良心を備えた自律的個人がそれを認識する可能性とを信じた。この秩序の中で、諸個人相互の内的コミュニケーションが実現されると同時に、外面的で機械論的な構築物にすぎない政治体は道徳的監視の下に置かれることになる。ハロウエルはこのような自由主義を、「統合的自由主義 integral liberalism」と呼んでいる。「社会は自律的な個々人の単位からなるとみる無秩序的な見解に対して、自由主義は個人を超越する秩序の観念を対置し、潜在的に永遠の諸真理の中に具体化されているこの秩序を実現する責任を、個人の理性と良心の上に負わせた。個人の主観的意志と個人を超越する客観的秩序との間をつなぐ絆は理性と良心であった。」³⁾

ハロウエルも強調しているように、初期自由主義において個人の自律性を支えて、自然法的秩序を現実的に機能させるものが、理性と並んで、否、理性以上に良心であると考えられていたという事実は重要である。周知のように、自由主義の精神は、セクトという信仰を同じくする少数者の共同体の中で醸成された。³⁾それ故、自由主義はその誕生の時点では、信仰と密接な関係をもっていたのである。しかし、本来非政治的であるべき自然法的秩序が、中世の「愛の共同体」と異なり、現実的に政治的に機能するためには、換言すれば、共同体の道徳的権威が国家を掣肘しうるためには、個人と国家とを媒介するところの中間領域が存在しなければならぬ。本稿においては、ハバーマスの高名な書物に従って、この媒介作用を「公共性」と呼ぶ。ハバーマスによれば、「公共性」の機能する領域が、歴史のカテゴリとしての「市民社会」である。⁶⁾市民社会は、諸個人相互の内的コミュニケーションの場であると同時に、国家と個人とを架橋する役割も担わされている。いわば市民社会は、中世の「愛の共同体」が、そして近世のセクト

が世俗化されて、両者に欠けていた此岸性が付与されたものである、と言えよう。そしてこの市民社会の具体的な政治的器官が、自由な市民から選出された議員によって構成される議会なのである。⁽⁷⁾

ハバーマスによれば、市民社会が成立するためには、資本主義の発達にともなう小家族の出現が不可欠の前提であった。ブルジョアジーが登場する以前の家族的な共同体においては、いまだ公と私との区別が明確に認識されてはいなかった。資本主義の発達をまづはじめて、私的利益を追求する単位としての親密な私生活圏が形成されたのである。⁽⁸⁾ ハバーマスがここで「小家族的親密圏」と呼んでいるものは、ルネサンスと宗教改革の洗礼を受けた後に登場した近代的個人と置き換えてもよいであろう。教会の庇護の下にひたすら彼岸のみを志向していた個人に代わって、ようやく世俗的世界へも心の窓を開いた個人が現れたのである。この小家族的親密圏の拡張及び補完として、市民的公共性の発揮されるべき場である「公共圏」が発達した。しかし、それはまださしあたっては非政治的な文化の領域の内にとどまっていた。⁽⁹⁾ 「居間と客間は同じ屋根の下にあり、一方の私生活が他方の公開性に依存し、私的個人の主体性がはじめから公開性へ関係していたように、*「フィクション」*となった文芸においても、この両者が一組にされていた。……これらの市民層は、初期の喫茶店やサロンや会食クラブなどの施設からとくに脱脚していて、既に新聞やその職業的批評という媒介機関によって結束させられている公衆を形成する。」⁽¹⁰⁾

この「文芸的公共性」から「政治的公共性」までの距離はもう一步である。政治的に機能する公共性は、親密な私生活圏、つまり自己の内面の神聖な領域を守るために、かつその領域を足場にして、国家と拮抗関係に入る。「政治的公共性」の最大の武器は世論である。ハバーマスによれば、世論が、衆愚の偏見にすぎないという否定的評価を拭い去られて、政治の中で積極的役割を演じるようになるのは、重農主義者の下においてであった。そのときはじめて、世論は、「公共性における批判的討論を通じて真の見解へと浄化された意見」として認められたのである。⁽¹¹⁾ カール・シュミットがその鋭い議会主義批判の書で述べているように、議会主義は、自由主義は、このような世論への信頼

を背景にした公開の討論を原理としている。それは、理性的個人が自己の外部へと踏み出して（公開性）、同様に理性的な他者と相互に意見を交換することによって（討論）、真理に到達し、正義を実現することができるといふ確信の上に成立していた。⁽¹²⁾ その確信を支えていたのは、言うまでもなく、自律的個人と自然法的秩序の存在であった。

しかしながら、自由主義の道徳的基盤としての市民社会は、十八世紀から十九世紀にかけて起こった精神史上の大変動の中で崩壊していった。その原因の一つは、個人を過度に理性的存在として捉えようとする啓蒙主義的人間観に対する反動として抬頭してきたロマン主義に、他の一つは、自由主義の認識論的基礎をなしていたイギリス経験主義そのものに求められる。ロマン主義は、人間の非合理的側面を重視し、個性の多様性を讃美しながらも、そうした多様な個を統括する神秘的、超越的な観念の存在を認め、それを絶対視することによって、結果的に個人を全体に埋没させることになった。他方、経験主義はデカルト以来の精神—物質という二元論を徹底化して、自然を人間理性が働きかける素材として対象化することを可能ならしめた。自由主義の揺籃期においては、この作為の論理は中世的な政治機構を破壊し、人間の手による世俗的な政府を樹立するという革命的エネルギーを生み出したが、やがてそれは市民革命の精神的支柱たる自然権の観念までも形骸化してしまった。何故ならば、経験主義的世界観は、中世的自然法を完全に否定するために、窮極的には、人間の内面的自然をも貫いている喪失しての自然権を否定する結果に陥るからである。⁽¹³⁾ こうして、個人の内面の神聖性を支えていた形而上学的基礎が崩壊してしまった以上、自由主義が「最大多数の最大幸福」という命題に象徴されるような単なる数の論理へと墮落するのは必然であろう。

ハバーマスが公共性の構造転換と呼んでいるものも、時代的にはややずれるものの大枠においては、以上のような現象に対応するものと考えられる。一八七三年に始まる大不況を契機として国家の干渉主義が強まるにつれて、国家が社会の領域へも侵入してくるようになる。その結果、公共圏と親密圏とは両極分解を起こす。他方、親密圏と切り離された社会と国家とは相互浸透を行ない、社会の国有化と国家の社会化とが並行して進むことになる。そこから成

立しにくる中間の領域は、「再政治化された社会圏」であって、これをもはや公的とか私的といった言葉で捉えることはできない。「市民的公共性のモデルは、公的領域と私的領域との厳しい分離を基準にしており、その際に、公衆として集合した私人たちの公共性は、国家を社会の要諦として媒介しながらも、それ自身は私的（民間）領域に属していた。しかし、公的領域と私的領域の交錯が加わるにつれて、このモデルはもう適用されなくなる。すなわち、そこには、社会学的にも法律学的にも公私のカテゴリには包摂し切れない特殊な、再政治された社会圏が成立しているのである。この中間領域では、社会の国有化された領域と國家の社会化された領域とが、政治的に論議する私人たちによって媒介なしに浸透し合う。」⁽¹⁴⁾

人間の内面において、純粹に個人的な領域と政治的な領域とを峻別する自由主義は、両者の媒介項としての市民社会を設定することなくしては、政治思想として成立しえない。公共性を発揮する場を常に確保しておかなければ、個人は純粹に自分だけに關わる領域へと逃げこみ、政治に全く無關心になってしまふであらう。その結果、トックヴィルがつとに洞察した通り、極端な個人主義に陥りながらも個人の生は全面的に政治化されるという現代人に特有の逆説的現象が招来されることになる。自由主義を支えていた自然法的秩序がもはや存在せず、國家と社会との境界が曖昧となった今日、公開の討論を通して党派の利害を越えた合理的結論に到達しようという自由主義の大前提は、根底から掘り崩されつつあると言える。⁽¹⁵⁾

本稿で取り上げるパンジャマン・コンスタンは、自由主義の道德的基礎が揺らぎ始めた時代に生を受けた。それ故、彼の第一の関心は、共同体が成立する可能性に向けられていた。その際に注意すべきは、彼は十九世紀に花開くロマン主義という新しい時代思潮の担い手として活躍したという事実である。しかし、自由主義者としてのコンスタンを論じる場合には、彼のこのロマン主義的側面を過度に強調することは危険である。彼は確かに人間の非合理性を積極的に評価し、打算の上に組み立てられた日常的世界からの逃避を願った。けれども、彼のこの非政治的側面のみ

に注目するならば、実践的政治家としての彼を突き動かした動機のみならず、そもそも彼の自由主義の成立基盤そのものを見失なってしまうことになるのではないか。何故ならば、これまで論じてきたように、自由主義は超越的世界との交流を通して成立する神秘的、あるいは宗教的な共同体よりも、この現実の世界に足場をもつ理性的な市民社会を不可欠な前提としているからである。コンスタンがロマン主義の洗礼を受けながらも、完全な非政治的人間とならずに、一貫して自由主義の擁護者であり続けた背景には、十八世紀のイギリス市民政治思想に寄せる深い理解があったはずである。本稿は、政治思想家コンスタンがどの程度まで伝統的な自由主義的世界観を継承しているかという問題と、ロマン主義者コンスタンが宗教に寄せた関心とを併せて考察することによって、共同体を再生させるために彼が模索した思想的探求の全体像を浮き彫りにしようとする試みである。

この目的のために、まず最初にこれまで簡単にふれてきた自由主義の変質過程を、イギリスの個々の思想家に即して跡づけてみたい。ただし、その際に我々の興味は次の二点に集約される。すなわち、彼らが他者の認識可能性に対して与えた哲学的解答と、崩壊しつつある道徳の新たな基礎を何に求めたのかという点である。次に第二章において政治思想家としてのコンスタンを、第三章において宗教思想家としてのコンスタンを論じる。最後に、精神史上の一大幅回点に位置しているコンスタンの自由主義の特質と、それが今日の我々に對してもっている意義を考えてみたい。

序論註

- (1) cf. Watkins, F., *The Political Tradition of the West-A study in the development of Modern Liberalism*, Harvard University Press, 1948. 本書はヨーロッパにおける立憲主義の伝統を跡づけたものである。本書によれば、ヨーロッパ政治思想史を貫いている法の支配という觀念の源流はギリシア都市国家に求められるが、そこでは政治体と社会とが未分離であ

り、その上、法を扱う専門家が存在しなかったために、法による政治の監視という思想は根づかなかった。なお、ギリシアにおける公的領域と私的領域という区別の特質について詳しくは、本稿第四章においてふれられるはずである。

(2) *ibid.* chapter 2. これに対して、国家の側は、神は宗教的権威と政治的権威という二本の剣をそれぞれ教会と君主にお与えになったのであり、それ故に両者は対等である、とするいわゆる「両刀理論 two swords theory」をもつて反撃した。

キリスト教的聖俗二元論の下で、宗教的権威に世俗的権力を掣肘するための理論的武器を提供したものは、いうまでもなく中世的な自然法の理論であるが、そこにおいては正義と意志とが峻別され、正義は理性の光に服らしてのみ認識しうると考えられていた点に注意する必要がある。この点は中世における専制の定義に差目することによって明瞭となる。例えば、シュゲエナルは専制を「主権者の意志が理性にとつて代わること」 *le Pro ratione voluntas* と定義しており、ボシエはそれを「主権者の意志以外の如何なる法も存在しない状態」と考えた。ここに見られる中世的な理性観念はキリスト教とストア主義との独特な混雑物と考えられるが、その思想的痕跡は十九世紀に到つても、ギンゾーの理性主権という主張の中に見出すことができる。これに対して、中世スコラ学の中でその流れを断たれることがなかった唯名論や主意主義は、ルネサンスと宗教改革という思想的大変動の後に前面に立ち現れる。その結果、神の意志こそ神法の源泉であると考えられるようになる。この唯名論的立場は、ただちに世俗化されて当時生成しつつあった絶対主義の思想的背景をなすことになった。絶対主義の下では、君主の意志こそあらゆる法の源泉であり、それ以降、大部分の近代政治思想の下で主権者の意志が法を作るという命題は動かしがたい大前提となるに到つたのである。cf. (cf. Bertrand de Jouvenel, *De la Souveraineté-A la Recherche du Bien Politique*, Paris, 1955, esp. *Troisième Partie*) それ故、政治的権威を道徳的に監視するという立場は、換言すれば、具体的統治者の意志を理性の側から統御することを意味する。もっともその際に理性の意味は時代につれて変遷しており、この点を検討することは不可欠な作業であらう。いずれにしろシュゲエナルが指摘するように、神聖主権の下であれ、人民主権の下であれそこには常に具体的統治者を監視するものが存在したと考えられる。神聖主権の場合のそれは教会であり、人民主権の場合のそれは議会であった。こうして権力は、ある場合には世俗的権力と精神的権力、ある場合には執行権力と立法権力と

いう二元的構造をとるのであるが、それは同時に意志と理性の正義という二元論にも対応しているわけである。(cf. Bertrand de Jouvenel, *Le Pouvoir-Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, 1947, Livre Premier, Chapitre 2) ところで、ジュダネルはこうした権力の二元性が生じる根拠として、主権者自身(神ないし人民)は、自ら統治することもできない、実際の統治を委ねられた権力(君主ないし行政権力)を自ら監視することもできないという事実を挙げる。しかし、直接民主主義的な色彩を帯びた人民主権の下では、主権者と具体的統治者との分離が生じないために、道徳的理性的監視者の存在する余地が残されないことになる。ルソーの一般意志という觀念のもつ理性と意志との独特の結合に、我々はその理論的反映を見出すことができるし、十九世紀の代表的な人民主権論者のラムネーにとって人民の無謬性という神話が不可欠であったのもこの故である。

- (3) Hallowell, J. H., *The Decline of Liberalism as an Ideology*, London, 1946, P. 49 (邦訳「イデオロギーとしての自由主義の没落」、創元社、九十九頁)

- (4) 「良心は全構造の要石である。秩序は潜在的には、すべての個人を超越する諸真理と諸価値に具体化されるが、冷静で客観的な理性のみがこの潜在的秩序を化して現実的なものたらしめることができる。法は一個の理想であって、その実現のためには具体的意志と具体的な行動とを必要とする。それは個人の意志によって充填されるのをまわっている形式にすぎない。ただ、良心のみが個人に対して、利益の命令よりも理性の命令に従うように命ずる。このような法概念の基礎には良心があり、個人の良心性の上に、秩序と無秩序との何れを選ぶかがかかっている。」(ibid, P. 77 邦訳二十七頁)

- (5) cf. Lindsay, A. D., *The Essentials of Democracy*, Oxford University Press, 1928 (邦訳「民主主義の本質」、未来社) リンゼイは、民主主義の基本的原理を「公開の討論」という理性的手段による普遍的真理の発見に求めながらも、それが多数決による同意といういわば数の論理と両立しうるための条件として、その政治体が根本的には「集いの意識 sense of meeting」と彼が呼ぶ親密な雰囲気を満たされていることを挙げる。その原型に言うまでもなくセクトを包んでいた宗教的精神である。「宗教的共同社会の目的は、共同生活とか共同活動あるいは共同経験といった言葉によらなければ、実感し把握することので

きないものでありまして、それはただその社会の内からのみ知られるところの何物かであります。」(邦訳八十二頁)リンゼイは、今日の民主主義社会においてセクトに代わるものとして、『公共心に富んだ自発的集団』に注目している。こうした主張から想起されるのは、トックヴィルの結社観である。

(6) Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*-Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied, 1962 (邦訳『公公共性の構造転換』、未来社)。ハバーマスは、本書において、『公共性』という言葉の多義性を検討した後、資本主義の、そして政治的には自由主義の発達の結果として登場する、個人と国家との媒介作用を特に考察の中心に据える。それ故、この意味での『公共性』や、『市民社会』は、十八世紀からせいぜい十九世紀の前半までしか現実には存在しなかったところの、一つの歴史的カテゴリーとして理解されるべきである。ハバーマスは、『私的領域』(親密圏)、『公共圏』(公的領域)という図式をたてており、本稿においてもこの図式を参考にする。この図式は、『個人—聖なる共同体—国家』というアウグスティヌス思想の世俗化と考えることもできる。ただし、聖なる共同体と国家との間には完全な断絶がある。

(7) 「キリスト教社会における至高の道德的利益の代表として、中世の教会が伝統的に保持していた、世俗的政府の権威を抑制する権利は、純粹に世俗的な形で蘇った。市民社会における至高の道德的利益の代表として、議会はかつては教会の権威によって行使されていた政治的機能を引きつづぐことを余儀なくされた。」(Watkins, op. cit.)

(8) 「家族は自由意志に基づき、自由な個々人によって創始され、強制なしに維持されているように見える。自由意志、愛の共同体、教養、——この三つの契機は人間性そのものに本質のものであると説かれて、まことにその絶対的地位を占めて形成するマニフェストの概念へと結集する。」(ハバーマス、邦訳六十七頁)

(9) ハバーマスは公共性の発達を、『具現的公共性 representative Öffentlichkeit』、『文藝的公共性 literale Öffentlichkeit』、『市民的公共性 bürgerliche Öffentlichkeit』の三段階に分けて理解している。『具現的公共性』は宮廷貴族の社交界において形成される。これに対して、『文藝的公共性』はマス・メディアの発達を背景にして、商品となった文化をめぐって形成されるものである。

(10) ハバーマス、邦訳七十一～二頁。

(11) 同上、二三五頁。

(12) cf. Schmitt, C., Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin, 1926 (邦訳『現代議会主義の精神的地位』、みすず書房)

(13) 経験主義の興隆が形而上学的問題への無関心をもたらしたという点については、ハロケル前掲書第三章を参照せよ。

(14) ハバーマス、邦訳二三二頁。

(15) この現象の原因をハバーマスは資本主義の深化とそれに伴う市民社会の変質という経済学的カテゴリーによって解明しているのだが、勿論、純粹な思想史の立場からのアプローチも可能である。それは、自由主義そのものの哲学的基礎の崩壊、ロマン主義による自由主義の変質、民主主義と自由主義の相剋等多様な側面を包摂しなければならないが、本稿はこの課題にやさかなりとも答えることを目的としている。

(16) 言うまでもなく、シュミットの議会主義批判の根拠はこの点にあるが、ハバーマスも同様の指摘を行なっている。「かつては、法律の普遍性は私生活圏の自立性により可能となっていたが、国家と社会の相互浸透によりその私生活圏が解消されるにつれて、論議する私人たちからなる比較的同質の公衆のよって立つ基盤もゆるがされた。組織された私利の間の競争が、公共性の中へ侵入してくる。……今日では合理的討論の代わりに、競合する利害の示威行動が現れる。」(邦訳二三五頁)

(17) 政治的現象とは常に複数の人間の存在するところに生まれるものである以上、政治思想の出発点はまず他者を認識する可能性に求められなければならない。本来、ヨーロッパ政治思想史においてはこの問題への解答はその自然法の概念の中に与えられていたのであり、その意味で近代的政治学の誕生が自然法から自然法則への転回と軌を一にしていたのも首肯しうところである。ホルケナウの労作はこの点についての鮮やかな分析を提供しているが、次の言葉はこの膨大な著作貫く根本的視点を端的に物語っていると言えよう。「各時代の認識論的明証概念は必ずや自然法則性の概念の模倣だということ。」(Borkenau, F., Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Darmstadt, 1971, S. 75 邦訳『封建的世界像から市民的世界

像へ、(一〇九頁) それ故、各政治思想における自然像(自然法概念)―認識論的概念―他者の認識可能性という三者の相互作用を、理性というキール・コンセプトの下で解明するという政治思想史も可能であると思われる。本稿はこのような問題意識に触発されつつ、中世の崩壊に始まり啓蒙主義やロマン主義をへて今日の科学的実証主義万能の時代に到る巨大なヨーロッパ政治思想史のごく一部に、その方法論の具体的適用を試みたものである。

第一章 イギリス自由主義の認識論的基礎

イギリスにおいて自由主義が最も顕著な発展をみた理由としては様々な点が考えられるが、中でも経験主義という思想的伝統は重要である。経験主義は、デカルトにおける生得観念という中世的残滓を徹底的に否定し、認識をすべて経験に還元することを主張する。同時に、本来の経験主義は、人間の認識能力の限界を承認し、その範囲を感性界に限定する。精神界と物質界とを貫く超感性的自然法は、自然界を観察することによって導き出される自然法則へと現象化される傾向が現れる。こうした傾向は、既に中世のノミナリズムの中に胚胎しており、近世になってからホッブスにより大胆に押し進められた。ホッブスは認識の源泉を感覚のみに求め、一切の形而上学的色彩を剥ぎ取った自然的存在としての人間を出発点として、機械論的構造物としての国家を構想した。認識の源泉を感覚のみに限定することは、人間が「理性の光」を通して神の叡知を直観する能力を否定することを意味し、このことはただちに道徳の基礎を曖昧なものにしてしまう。ホッブス以降、神学と道徳の幸福な調和はもはや自明のものではなくなり、道徳の基礎を求めて多様な試みが繰り広げられることになる。(1)

自由主義の定礎者たるロックにおいては、ホッブスにみられた急進的な感覚一元論は再び影をひそめている。彼は単純観念の源泉を、外的可感的事物について行なわれる観察と、自ら知覚し内省する心の内的作用について行なわれる観察の二つに求める。感覚と並んで内省という源泉を認めたことが、ロックの経験主義を曖昧なるものに

し、後述するように、ジョン・ロック問題ともいふべきもの、すなわち、「人間知性論」における経験主義的立場と『政府論』における合理主義的立場という矛盾、を生み出したと考えられる。政治思想において純粹に経験主義の枠内にとどまらずに、自然権という超感性的な規範概念を中心に据えざるをえなかったように、彼は道徳においても、時と所によって異なる道徳の不安定さにあきたらず、論証的道徳なるものを作り出さねばならなかった。

しかしながら、普遍的に妥当する概念から演繹された道徳は、デカルトの数学的道徳と同様に、人間社会を真に内面から律する規範たることはできない。他者を、認識の単なる物理的対象として捉えるのではなく、自己と同じ精神的世界に住まうものとして相互に内面的コミュニケーションをはかろうとするところに道徳は成立する。それ故、純粹な経験主義的認識論によって道徳を基礎づけることを通しても、ア・プリオリな觀念の体系としてそれを組み立てることを通しても、道徳に血を通わせそれを生きたものにすることはできない。現実には生成しつつある市民社会にその基礎をもつ道徳を理論化すること、それがロック以後のイギリスの思想家たちの課題であった。

道徳が自他の内的コミュニケーションの手段であるとするならば、道徳を考察する者はまず他者を如何に認識するかという問題に解答を与えねばならないであろう。本章では、イギリス自由主義の定礎者たるロックの経験主義の中にこの問題の出発点を探り、スミスにおいて修正を施されながらも、功利主義において一つの帰結に到達するまでを素描してみたい。

第一節 ロック

ロックは初期の論文『自然法論』において、神の法の客観的實在を認め、それを発見すべき対象と考えていた。勿論、そこで想定されていた神の法とは、今日ならば我々が自然法則と呼ぶような理神論的自然法ではなく、中世合理主義の伝統を踏まえた、神学的色彩の濃い自然法であった。それ故、その思想的出発点において既にロックは、ホッブスの徹底した唯名論的立場に対して、實在論的要素をもっていたと言えよう。²⁾やがてロックは、神の法を人間が理

性的に認識しうる可能性に疑いを抱き、人間の認識しうる範圍を嚴密に限定しようと試みることになる。彼は、注意深く神から与えられた「理性の光」としての啓示による認識の可能性の余地を残しながらも、人間の認識の源泉を外界からの感性的經驗に求める。その背景には、神から発し、人間から木石に到るまでの森羅万象を貫いている自然法に對する信仰を放棄し、精神と物質とを峻別したデカルト哲学が横たわっている。しかしながら、デカルトにおいては、いまだ人間に備わった生得觀念が認められているために、理性は常に神との關係を前提にして自己の作用の正当性を主張しえた。そこでは、人間主觀の完全な能動性が實現されておらず、いつでも中世的實在論へと逆戻りする契機がはらまれていた。人間の心を白紙と考え生得觀念を否定するロックの認識論をまづはじめて、精神と物質、主觀と客觀とは完全に分斷され、自然を人間が働きかける素材と見なす近代自然科学的思考が可能となったのである。⁽⁴⁾

ロックは生得觀念を完全に否定し、心を「文字を全く欠いた白紙で、觀念はすこしもない」と想定する。⁽⁵⁾ここで觀念という言葉で意味されているものは、「心象、思念、形象の意味する一切を、言い換えると、思考に際して心がたずさわることのできる一切」である。⁽⁶⁾

心が觀念を備えるようになるのは、ただ經驗を通してのみである。「この經驗に私たちの一切の知識は根柢をもち、この經驗から一切の知識は積極的に由來する」⁽⁷⁾。彼は觀念を單純觀念と複雑觀念とに分類する。單純觀念の源泉は、感覺と内省である。⁽⁸⁾この段階では知性はいまだ受動的に外界の印象を受けいれるだけである。「この部分では、知性はただただ受動的であり、知性が「觀念という」あの始まり、いわば知識の材料をもつたろうかどうだろうか、そういうことは知性自身の力能にない。……私たちを取り囲む物体が諸器官を様々に感覺するとき、心は印銘をいや応なしに受け取って、この印銘に結びついた觀念の知覚を避けることができないのである」⁽⁹⁾。

複雑觀念は、單純觀念の機械的組合せであり、この段階で知性ははじめて能動的役割を演じることになる。「心は、そのすべての單純觀念を受け取るにあたって、まったく受動的であるが、また、心自身の働きを色々と発動させ

て、単純觀念以外の觀念を、その材料であり根底である単純觀念から形成する。⁽¹⁰⁾「複雑觀念はこのようにして無數に作りうるが、それらはすべて『様相』、『実体』、『關係』のいすれかに分類することができる。⁽¹¹⁾これらの諸觀念を認使して、人間は高度な知的活動を行なうのである。

ここではこれ以上詳しくロックの認識論を説明する必要はないであろう。重要なことは、『人間知性論』において想定されている人間が、外界からの感覺的刺激にひたする受動的に反応して単純觀念を作り上げた後に、それらを能動的に自在に操作することによって高度な知的作業を行なう存在であるという点である。つまり、人間は内省する段階ではじめて自然界から切り離された能動的な存在となるのである。ロックにおける『理性的人間』とは、自然界で感覺する人間であると同時に、道德界で反省する人間であると考えられる。ロックが人間理性の認識しうる範圍を嚴密に限定しようとしたとき、彼はけっして人間を感覺的刺激だけによって生きる受動的、非反省的存在へと貶めようとしたのではなかった。人間は能動的に觀念を操って自然界以外の不可視の世界をも認識しうるものであり、ここにロック的人間の主体性が確保されていると言えよう。人間が単なる『知覚の束』にならずに、觀念を手段として駆使することによって外界に積極的に働きかけていくためには、個人の内面に自然界を超越し、それを統御する核ともいふべきものが存在していなければならず、『人間知性論』においてそのことが明確に言及されている箇所を発見できなくとも、ロックはそれを暗黙のうちに前提していたものと思われる。

このように考えると、充米指摘されてきた、『人間知性論』における経験主義的、感性的性格と『政府論』における合理主義的、抽象的性格の間の矛盾という問題も、それほど決定的なものではなくなる。⁽¹²⁾確かにロックは、その政治思想を『自然権』なるア・プリオリな概念の上に構築している。しかし、このような方向は、彼が『人間知性論』において人間を感性的存在であると同時に、能動的、道德的存在として規定したときに、既に充分に予想しえたはずである。何故ならば、彼は経験的知性の認識しうる範圍を限定しながらも、他方では、それ以外の領域における超經

驗主義的認識の可能性を保持しているからである。このことは彼の道德思想を検討する際に、まず留意すべき点である。

ロックは、生得觀念を否定した『人間知性論』第一卷の第三章において、生得の實踐的原理も存在しないことを強調している。彼は、道德が時と所によって様々なものであることが経験から知られうるとして、結局のところ道德とは人間が必要に応じて作り上げた便宜規則にすぎないと断じる。「仮にもし實踐的原理が生得で、神の御手によって直接に私たちの心へ印銘されたとしたら、そんなこと『道德規則についての多様な説が存在すること』はあるはずがなかっただろう。……疑いもなく多くの人は道德規則を胸の底に書きつけられずとも、他の事物を知るようになるのと同じ仕方で行くつかの道德規則に同意して、この規則の責務を固く信じるようになるだろう。また教育や交友や自國の習俗から同じ心になる人もあろう。そうした信念はどれほど後から得られたにせよ、良心を働かせるのに役立つだろう。良心とは、私たち自身の行動の道德的正または劣悪に関する私たち自身の臆見ないし判断に他ならない。』⁽¹³⁾」ここにおいて既にロックは、自然法的、合理主義的道德をもはや全面的には受け容れておらず、むしろそこには後に功利主義の下で大胆に展開された功利的道德の萌芽すら認めることができる。その原因としては、人間の認識を経験論的に検証した結果、人間を快樂主義的に捉えようとする傾向が彼の中で強まったという事実を挙げることができる。何故ならば、人間の認識の源泉をすべて感性的感覺に還元する立場を押し進めれば、人間は外界の函数として快苦というモチヴェーションによって自由に操作しうるアトムにすぎなくなるからである。

ただし、ロックはいまだ功利主義者たちのように効用を算術的に計算しうるとする極端な快樂主義的人間觀にまでは到達しておらず、自然法的道德の經驗化を試みる段階にとどまっている。彼が人間の行動の正邪の基準として、『神法』や『市民法』と並んで『世論』を挙げていることはその証左である。⁽¹⁴⁾「善悪は既に明示しておいたように快苦に他ならない。あるいは私たちに快苦を生じたり招来したりするものに他ならない。してみると、道德的に善また

は悪というのは、私たちの有意行動が或る法と、すなわち立法者の意志と力能とに基づいて私たちに善または悪をもたらすような法と、合致するか不一致であるかということにすぎず、この法を遵守したり破ったりすることに立法者の判決によって伴なう善悪快苦が、私たちの賞罰と呼ぶものである。……およそ人々が自分たちの行動を準拠させて、行動の方正か不方正かを判定する法は、次の三つであるように私には思われる。一、神法。二、市民法。

三、世論ないしは世評の法と呼んでよければそうした法。⁽¹⁵⁾この「世評の法」とは、ロックが世界各地の風習や風俗を経験的に観察し、そこから様々な共同体における様々な制裁手段の存在を学びとった結果、考えられたものである。視点を変えれば、我々はここに彼の人間観の変化を見ることが出来る。すなわち、ここでは、理性的存在たる個人が自己の理性に照らして自己規律を行なうという啓蒙主義的人間観が後景に退き、代わって非合理的情念の奴隷として互いに掣肘し合う人間に対する、よりアクチュアルな認識が打ち出されている。「世間一般の」推挙や不評が人々をその交わる人たちの世論と規則に適應させる強い動機でないと想像する者は、人類の本性あるいは事象記述にはとんど練達していないように思われるのである。⁽¹⁶⁾一般に啓蒙主義的自然権擁護論者としての側面ばかりが強調されているロックが、ヒュームに先駆けて社会の歴史主義的認識にめざめていたという事実は興味深い。さらに道德思想史の中で彼を位置づけたとき、田中正司氏が指摘しておられるように、早くもロックの中に道德感情という十八世紀的思考が暗示されていることが明らかになる。⁽¹⁷⁾ロックは、道德の最終的根拠を神に求める自然法的思考のみならず、それを人間相互の關係そのものに求める現実的思考にも理解を示していたからである。

しかしながら、歴史的現実の中で作り上げられてきた道德は、その根拠が結局は曖昧な人間關係の中に消滅してしまい、普遍性をもつことは難しい。ロックはこのような「実証的道德」の不安定性を避けるために「論証的道德」を主張する。それは、明晰で絶対確実な命題から数学的に演繹される道德体系である。ロック自身の認識論に即して述べるならば、感覚的に認識しえずとも内省により得られた単純觀念（彼が単純觀念の源泉として感覚と並んで内省を

挙げたことがここで重要な意味をもってくるから形成される神及び我々自身についての複雑觀念を基礎にして、絶對確實で普遍性をもった導徳体系が導き出されるのである。「いったい、力能・慈愛・知恵で無限な、私たちが作品であり依存する、至高のものの觀念と、知性をもつ埋知的なものとしての私たち自身の觀念とは、私たちのうちで明晰なものだから、もし適正に考察し追求すれば、道徳も論証できる学の間に置けるような、私たちの義務・行動の規則の根底を供与しただろうと、私は想う。そこでは……数学の帰結と同じように抗弁できない必然的帰結によって自明な命題から正不正の尺度が……証されることができただろう。」⁽¹⁹⁾このようにして作られる論証的導徳は、デカルトの数学的導徳を想起させるが、前者は人間が經驗的に認識しうる範囲とそれ以外の領域とを明確に區別する意識から出発している点で後者と異なる。換言するならば、デカルトが機械論的世界觀に立脚して、世界の全事象を数学的論証により説明しようと考へ、数学的導徳はこの確信の導徳に対する実践的適用にすぎなかったのに対して、ロッキは道徳問題に經驗科学を適用することを諦め、逆に純粹に人間内部の内省作用を通して、人間的事象に関しては普遍的妥当性をもつ道徳を構築することを企図したのである。⁽²⁰⁾こうした考へ方の背後には、受動的な感覺する人間と能動的な意志する人間という二重構造として捉えられた人間觀が隠されており、それはやがて現象界と物自体の世界との峻別の上に自己の道徳哲学を樹立したカントへと受け継がれていくべきものである。

ここで前述した『人間知性論』と『政府論』との間の矛盾という問題に戻るならば、実は『人間知性論』の中に既に經驗主義的立場と合理主義的立場がともに含まれていたということが、彼の道徳思想を検討することによって理解されるはずである。ロッキは、道徳という人間的事象に関しては、外的經驗とはまったく切り離して合理主義的に認識することができるし、またそうすべきであると考えていたのである。では同様に人間的事象である統治の問題についてはどうであろうか。「統治の觀念は一定の規則ないし法、すなわちそれへの合致を要求する一定の規則ないし法に基づく社会の確立であり、……私は数学のどの命題の真理とも同じように、この命題（「統治下では絶対的自由

は存在しない⁽²¹⁾の真理を絶対確実とすることができるのである。」論証的道德が神についての観念を出発点にして諸観念相互の組み合わせから作られるように、統治論も自然権という絶対確実な観念を基礎にして合理主義的に築き上げられる。⁽²²⁾『人間知性論』内部における経験主義的立場と合理主義的立場との混在が決して、矛盾ではなく、人間の認識能力の限界及び能動的な存在としての人間の主体性についての自覚を反映したものであるとすれば、『政府論』は、まさしく中世的精神から解放され新たな認識論的基礎を与えられた近代的個人の所産であると言えよう。

ロックは政治社会すなわち国家と市民社会とを明確に区別していない。彼は自然状態を、ホッブスのように万人の万人に対する闘争状態とは考えなかったし、ルソーのように各人が完全に自己に充足して相互の交流をもたない状態とも考えなかった。「人々が理性に従って、一諸に生活し、しかも彼らの間を裁く権威を備えた共通の優越者を地上にもたない状態、これこそまさしく自然の状態である。」⁽²³⁾共通の優越者を創設することによって、人間は自然状態からただちに政治社会へと入っていく。それ故、ロックの自由主義においては、いまだ国家と個人とを媒介する非政治的市民社会についての明確な規定は存在しないと言える。彼の自然状態観に鑑みて、我々はロックにおいて政治的基礎をなす共同体を自然状態と見なすことが許されよう。この自然状態において人々は「理性に従って生活している」と彼が断言する背景を探るとき、次の二点に着目すべきである。一つは彼の経験主義な他者の認識であり、他の一つは既述した彼の論証的道德である。

経験主義は、主観—客観の二元論的認識を大前提としている。それは、感覚を通して与えられる対象についての観念を主観が能動的に操作してその対象を認識していく、という立場である。人間関係にこれを置き換えるならば、他者は常に観察者によって事物として対象化されることを意味する。そこでは、人間相互の内的コミュニケーション、換言すれば、感情の相互浸透が不可能となり、他者は観念のモザイクに翻訳されて理解される。この点をロックの言語論に例をとって見てみよう。ロックにとって言語とは、人間が共同体を形成するための手段として神より与えられ

たものである。⁽²⁴⁾しかしながら、言語はあくまでも觀念の伝達手段であり、人間は觀念を媒介手段にして相互に結びついていることになる。『理性に従って一語に生活し……』という文章の一つの意味は、この点にあると考えられる。

「分節音に加えて次のことがさらに必要だった。すなわち、人間はそうした音を内的想念の記号として使用でき、その音を標印として自分自身の心の觀念をこの音に表させることができることを必要とした。そうできることで心の内の觀念は他人に知らされ、人々の心の思惟は一人から他の人へと伝えられることができるだろう。」⁽²⁵⁾ロックの言語論は、ルソーのそれと比較されることによって、一層よくその特質が理解される。ルソーにとっては、言語とは觀念ではなく情念の伝達手段なのであり、人間が本来もっている内的生命力の迸り出たものである。それ故、彼の考える真正の言語とは音声言語であり、それが文字で表記されるようになることは、情念の伝達手段から觀念の伝達手段への変質を意味しており、彼にとって墮落に等しい。⁽²⁶⁾このような言語觀が、周知の文化に対する彼のベシミズムと関連していることは言を俟たない。

次にロックの論証的道德についても同様のことと言える。既述したように、論証的道德とは、感覺界と切り離された觀念の体系である。それは、現実の人間の生き生きとした生活感情からは意識的に遠去けられている。しかし、道德が人間相互の内的コミュニケーションを可能ならしめる一種の潤滑剤であるとするならば、論証的道德がよくその役割を果たしうるかどうかは疑問である。要するに、ロックの人間觀や道德觀には、今日の我々が直面している根本的問題の萌芽が既にして窺われるのである。現代社会においては、人間相互の關係が表面的でよそよそしいものとなり、そうした人間關係の中で個人は他者から対象化されることにより自己のアイデンティティを喪失し、存在論的不安定状態に陥っている。⁽²⁷⁾敢えて極言するならば、今日の合理主義の時代を生きる人間の苦惱の原因は、遠く十七世紀經驗主義に求められるのである。十八世紀には早くもルソーがこれに戦いを挑んだ。自らを『引き裂かれた魂』と呼んだルソーは、彼の全著作を通して自己のアイデンティティを回復し、自己と他者との真のコミュニケーション

を確立する方途を探索し続けた思想家であった。彼の思想的出発点は、虚飾に満ちた近代社会では人間相互の真の感情の交流は不可能であり、そこでは個人は必然的に精神的二重生活を強いられる、という深刻な現実認識であった。スタロパンスキーの卓抜した表現を借りるならば、「存在と外見とが二つのものであること、そして一枚の「ラヴェール」が真実の感情をおおい隠していること、これこそルソーが積みあがったまず第一の不正であり、彼がその説明と原因とを探ろうとする受容しがたい事実であり、彼がそこから解放されることを願っている不幸なのである。」⁽²⁸⁾こうして人間相互の真の精神的紐帯を求めてルソーの思想的苦悶が始まるのであるが、その前提としての彼の認識論にふれておく必要がある。『サヴオアの助任司祭の信仰告白』に明白に述べられているように、ルソーはロック的な経験主義の立場をとり、事物の实体は経験的には認識不可能であると考えた。ロックは感覚的経験から得られた單純觀念の集積を实体と呼ぶ。それ故、实体とは純粹に觀念的な産物である。ロックの論証的道德もまた感覚的要素を一切含まない内省の産物である。これに対してルソーの場合はどうか。再びスタロパンスキーの言葉を借りよう。「ルソーは、人間的な本性にデュニールを脱がすことを意図しているのであるが、物質的な世界と事物の物質的本質を構成している実体的な現実を発見しようとするような大それた願望をともなつた探求を助長することには慎重なのである。マルブランシュ及びロックの経験論の教訓から、彼は「事物の中に隠された真理を探求しようとすることは架空の探求である」という経験を引き出したのであり、我々にとっては、近づきうる唯一の真理は、我々の觀念、我々の感覺、あるいは我々の感情の中にのみ存在しているのであり——すなわち意識の中にあるものなのである。」⁽²⁹⁾こうしてルソーはロック的な認識論から出発しながらも、懷疑主義あるいは不可知論の陥穽を免れる道を、人間の感情的側面をより重視する立場に見出した。彼のこの感情第一主義はやがてラディカルな社会思想へと結実していくのであるが、ロックの衣鉢を継いだイギリスの思想家たちもまた、師の道德思想を補うための手がかりを人間の感情の中に発見することになる。

第二節 ヒューム

道德の宗教的基礎が揺らぎ始めた時代に、ロックは経験主義的認識論に立脚して論証的道德の教説を展開した。しかし、それは純粹に觀念的な構築物であり、世界を超越する実体としての神にも、現実の人間の生活感情にも根をもたないが故に、常に個人の主観的、恣意的な便法に墮する危険をはらんでいた。それ故、ロック以降の道德思想家たちは、道德に普遍的効力を与える確固たる基礎を求めて様々な試みを行なうことになった。これら十八世紀を彩る諸道德思想は、すべてヒュームへと流れこみ、そこから再び十九世紀の諸支流となつて流れ出すのである。

ヒュームはロックの認識論を概ね継承しながらも、その論証的道德については鋭い批判を浴びせる。その理由はすぐれて実践的なものである。彼は思弁的哲学と実践的哲学とを区別した上で、道德哲学を後者に分類する。彼によれば、人間を実践へと駆り立てるものは、理性的推論ではなく情念である。それ故、道德の基礎も理性的推論に、すなわち、ロックにおけるようなア・プリオリな觀念の体系に求めることはできない、と彼は結論する。「道德は行動や情念に影響を及ぼす。してみれば、道德は理知からくることができないう道理になる。何故なら、既に証明した通り、理知のみではかような〔行動や情念への〕影響力を些かなりと断じて持つことができないからである。道德は情緒を喚起し、行動を生んだり防止したりする。しかるに、理知自身はこの点においてまったく無能である。それ故、道德のいろいろな規則は理知の結論ではない。」³⁰

こうして道德の理性的基礎を否定したヒュームは、それに代わつて「道德感覺 moral sense」をその基礎に据える。「およそ徳と惡徳とは理知のみによつて、換言すれば、觀念の比較のみによつて、発見することができない。従つて、徳と惡徳との相違をたてることができるのは、両者が惹起するある印象ないしは心持ちによるのでなければならぬ。けだし、道德的方正と腐敗とに關する我々の決定は、明かに知覚である。ところで、一定の知覚は印象が觀念か否かである。従つて、後者の排除は前者の承服せざるをえない証明である。それ故、道德性は、判定され

るといふよりも、一層適切には感じられるのである。⁽³¹⁾この「道德感覚」といふ觀念は、道德を客觀的に保証する実体の存在がもはや自明のものではなくなつた十八世紀に、道德の基礎を個人の内面に求めようとして様々な論者が主張した当時流行の思想であつた。例えば、シャフツベリは自然を神格化すると同時に、人間の内面的自然の中に人間を善へと導く「理性的情動」の存在を認め、道德に自然宗教的、汎神論的基礎を与えた。こうしてシャフツベリは、「道德感覚」を主張する論者たちの先驅者の位置を占めているのである。⁽³²⁾またハチソンは、シャフツベリとは異なつて、かなり人格的な創造神を前提した上で、公共善という目的原因をめざす「道德感覚」が、この創造神により人間本性に与えられていると考えた。⁽³³⁾

ヒューム自身、一七四〇年三月十六日付のハチソン宛書簡において、彼と同様の考えをもっている旨を言明している。しかしながら、ヒュームの「道德感覚」は、これらの論者にみられたような宗教的色彩を帯びてはおらず、むしろ冷靜な人間觀察に基づく認識論に依拠している。ヒュームによれば、「道德感覚」は他者のある状態についての「印象」によつて心の内に惹起される。つまり、それは人間相互の感情的コミュニケーションがあつてはじめて可能となる。人間の活動力の源泉を、「觀念」ではなく「印象」に求め、「觀念」を單なる「印象の淡い映像」と見ましたヒュームには、そもそもロウクとは異なつて、人間を極めて情動的な存在と考える傾向が備わつていたと言えよう。

それ故にまた彼は人間相互のエモーションナルなつながりを重視する。この人間相互の感情的コミュニケーションをヒュームは「同感 sympathy」と呼ぶ。「およそ人間本性のうちで、それ自身にもまたその結果においても、最も顯著な性質といへば、他人に同感する向癖、すなわち、他人の心的傾性や心持ちが我々自身のそれといかほど異なつていても、いや反對でさえあつても、それら他人の心的傾性や心持ちを交感伝達 communication によつて受け取る向癖、これに勝るものはない。」⁽³⁴⁾ヒュームの考える同感を簡潔に述べるならば、外的標徴、すなわち顔の表情や会話を通して他者の情念についての觀念を振取り、自己の心の中でその觀念を印象へと転換することによつて、他者と同じ情念

を自己の内部に作り出す作用である。⁽³⁵⁾

このように、ヒュームにおいては同感とは明確な認識論的説明を与えられている。その中心にあるものは、「観念連合 association of ideas」という考え方である。観念連合とは、そもそもロックによって始めて指摘された心的作用であるが、これを認識論の中心に据えたのはヒュームの貢績である。それはやがて功利主義心理学の中で、あらゆる人間の事象を説明するメカニズムとして決定的役割を演じることになる。観念連合とは、ある観念を契機として次々と関連する観念が導き出され、それらが結合して一つの全体を形成する作用である。それ故、逆にいかなる複雑な心理過程も、少数の単純な観念の組み合わせへと分解することが可能となる。このような考え方の背後には、あらゆる現象を引力により結びつけられた最小単位の組み合わせへと還元しようとする、ニュートンの、分子論的 corpuscularian 世界観が横たわっている。

ヒュームは、観念連合を惹き起こす原因として、「類似」、「時間的・場所的接近」、「因果関係」の三つを挙げる。⁽³⁷⁾ 同感が生じるのもこれら三つの原因による。「人間本性の一般的類似に加えて、我々の举止や性格やさらにまた国土や言語に特異な相似があるとき、この相似は同感を促進するのである。……例えば、他人の心持ちは、その人が我々から遠く隔たっているとき、ほとんど影響がない。この心持ちを完璧に伝達するには接近関係が要求される。一しかし、これら「類似」や「接近」以上にヒュームが重視するのは、「因果関係」である。前述したところの、「観念的印象」という同感を構成するメカニズムが生じるためには、「我々が同感する情緒の實在性を承服させる原因・結果の関係」が存在しなければならぬ。⁽³⁸⁾ 換言するならば、我々が他者に同感するためには、その他者を明確に認識していなければならない。⁽⁴⁰⁾ このことは当然のことのように思われるが、これをルソーの「憐み pitié」という観念と対照してみたとき、その重要性が明らかにさる。『憐み』とは、自然状態における人間、すなわち、完全に自己に充足しており他者とは一切の関わり合いをもたない人間にこそ、最も純粋な形で備わっている感情である。つまり、それは他者

を他者として明確に意識する以前の、非反省的情念なのであり、理性的要素の介入する余地を全く残してはいない純粹に感性的な心の動きなのである。「一切の反省に先立つ自然の純粹な感情の動きであり、どんなに墮落した風俗といえども破壊するのが困難な自然の憐みの力……同情の念は、側で見ている動物が苦しむ動物とより親しく一体となればなるほど、ますます力強いものになるだろう。ところでこの一体化は推理の状態よりも自然状態における方がずっと緊密だったに違いないことは明白である。」⁽⁴⁾「憐み」は決して「自己愛 *amour de soi*」と矛盾するものではない。「自己愛」は、他者を前にして虚栄心をかきたてられた人間のもつ「自尊心 *amour propre*」とは厳密に区別されるべきである。こうした立場からルソーは、一方でグロティウスやブーフエンドルフといった大陸自然法論者が主張しディドロに受け継がれた「社交性」の原理を否定するとともに、他方では十八世紀イギリス道徳哲学の中心概念であった「道徳感覚」をも斥ける。何故ならば、ルソーによれば、両者とも社会の中で生きている理知的人間のみが抱く人為的感情だからである。ルソーは、自然状態に生きる人間の「自然的善性 *bonté naturelle*」を発生源として、あの革命的政治思想を築き上げたのである。

これに対してヒュームの同感概念は、その出発点において既に他者を明確に認識したものであった。その上、そのメカニズムを「印象」、「観念」、「連合」等の認識論上の術語を用いて明晰に分析することが可能である。それ故、同感という情念の作用は、ヒューム自身が誇らかに述べているように、「知性の作用と正確に対応」しているのである。

最後にヒュームの道徳思想にふれておこう。「理性は情念の奴隷である」と考えたヒュームは、人間の行動を嚴格に規定しているのは快苦の感覚であるとして、道徳的善悪の基準を快を与えるか否かという点に求める。「道徳的善悪を知らせ両者を特色づける印象は、ある特殊な快苦に他ならない。……およそ徳の感をもつとは、ある性格の熟察からある特殊な種類の満足を感ずることに他ならない。」⁽⁵⁾前述したように、道徳を解念ではなく情念によって基

礎づけたヒュームは、その情念の中でも最も自然なものとして、人間にとって快である二つの情念、すなわち、「利己心」と「制限された寛仁」(limited generosity)、「自己に親しいものへの愛情」とを挙げる。彼は、正義の起源を、これら「利己心」と「制限された寛仁」という内的条件と、「人々の要求に対する自然の備えの寡少」という外的条件との結合に求める。「公共的利害の顧慮、すなわち、強くかつ広汎な仁愛は、正義の諸規則を遵守させる最初の根源的動機ではない。……正義の感は良知を根底としない。換言すれば、永遠不易で人々に普遍的責務を課すような、觀念間のある結合ないし關係の発見を根底としない。……それ故、正義の法を確立させるものは、我々自身の利害及び公共的利害への配慮であった。ところでまた、この配慮を我々にさせるものは、觀念の關係ではなく、印象ないし心持ちである。けだし、この印象ないし心持ちがなければ、自然の万物は我々に完全に無關係で、我々の心を少しでも動かすことは決してできないのである。」⁽⁴³⁾道德が快苦をもたらす情念に基づいていると考えるならば、その道德の社会的有効性を支えている認識論的基盤は、同感という心理作用に求められねばならない。同感を通して相互に情念を交換することによって、人間の社会性は確保される。「すべての情念はひとりの人物から他の人物へ即座に移って、すべての人間(の心)に対応的な運動を生む。……この同じ「同感の」原理が……多くの場合に道德的心持ちを生むのである。」⁽⁴⁴⁾

ヒュームはロックの道德思想にみられる抽象的、觀念的な性格を批判して、道德を人間を行動へと駆り立てる情念に、換言すれば、現実生きてゐる人間の生活感情に基づかせようとした。こうした試みが可能であったのは、彼が社会を経験主義的に觀察して、そこに生き生きと流れている人間相互の感情的コミュニケーションに着目したからこそであった。ここに、自由主義を支えるべき市民社会の理論的背景が組み立てられたのである。しかしながら、ヒュームは人間相互の感情的コミュニケーションを余りにも心理学的に分析しすぎた結果、道德をすべて快苦の感情に還元してしまい、その結果として道德は自己のよって立つべき確固たる基礎を失うことになってしまった。それ故にヒ

ヒュームは、生得観念を否定したロック的人間観を押し進めていけば必然的に到達する快樂主義の立場への里程標としての位置を占めていると言えるであらう。ロックにその萌芽が見られた功利主義道徳は、ヒュームという中興の祖をへて、やがて功利主義の下で開花することになるのである。

第三節 スミス

ロックの体系の登場以降、十八世紀の道徳哲学者たちは道徳の基礎となりその効力を保証するものを、人間の内面に求めた。しかし、彼らの哲学の背後には、最初に神によって人間の内面に道徳感覚が植えつけられたと考える理神論の世界観や、道徳感情の源泉を人間の内面的自然と見なす汎神論的世界観が横たわっていた。これらの論者に対して、ヒュームの道徳哲学は、冷静な人間観察に基づく経験主義的認識論に立脚していた。スミスの『道徳感情論』もまた『同感』の原理を中心に据えていながらも、スミス自身はヒュームと異なり、ハチソン流の理神論的世界観を抱いていた。「我々はもはやパトラーやハチソンのいうような、神秘的な方法で我々の胸中に植えつけられた神聖な監督者としての第一次的本能の極端に複雑な機械仕掛けを有しないけれども、それにもかかわらず、依然としてスミスも、人間本性は神の意図を実現するために入念に考察された機械装置であると一貫してみなしている。彼は合理的説明の便宜上その構造を単純化するけれども、依然として造物主の行為それ自体は認められている。」⁽⁴⁵⁾このような世界観に立つ限りは、ヒュームの功利主義道徳は断じてスミスの認めるところではなかった。

両者の相違はその『同感』論を比較することによって明らかにになる。既述したように、ヒュームは『同感』を『観念連合』という心理的作用によって説明しており、その意味でそれは極めてメカニカルなものであった。これに対して、スミスの考える『同感』とは、想像力の中で他者の立場に自己を置いてみることによって喚起されるより直接的な感情の動きであった。⁽⁴⁶⁾換言するならば、ヒュームの場合、あくまでも主観と客観の分離を前提として、他者の感情を『観念→印象』という認識論のプロセスを通して、一方向的に理解することであつたのに対して、スミスの場合、自己

を他者の立場に置いてしまうことによって、主観—客観二元論が止揚され、感情のより直接的な交流が可能となるのである。⁽⁴⁷⁾「観察者と主要当事者との間に感情の何かの対応がありうるようなすべての場合においては、観察者はまず何よりも、彼としてできる限り、彼自身を相手の境遇に置き、受難者に対して起こる可能性のある困難のあらゆる細かい事情を、彼自身ではっきり考えるように努めねばならない」⁽⁴⁸⁾

スミスが「同感」の認識論的分析には無関心で、もっぱらその情動的側面にばかり考察をめぐらしているのは、ルソーの「憐み」の観念に触発されたためとも考えられる。因みに、彼は一七五六年の『エディンバラ評論』でルソーの『人間不平等起源論』を紹介している。注意すべきは、スミスが「同感」を観察者が被観察者に対して抱く場合ばかりではなく、両者の立場が逆転した場合も考慮することによって、「同感」によりダイナミックな性質を与えている点である。これがスミスのいう「相互的同感」の観念である。「社会の調和に十分な相互の」対応を生み出すために、自然は観察者たちに当事者の諸事情を自分のものと想定するように教えるが、同様に自然は後者に対して、観察者の事情を自分のものと想定するように教える。……彼ら「観察者」の同感がある程度彼「当事者」の目をもってそれを見るようにしむけるのと同じく、彼の同感はある程度彼らの目をもってそれを見るように……しむける。そして彼がこのようにして心に抱く反省された情念は、もとの情念よりはるかに弱いので、それは必然的に彼が彼らのいる所にくる前に感じていたもの、彼が彼らがそれからどのようなやり方で感受作用を受けるかを自戒し始める前に、つまり自分の境遇をこの率直で中立的な見方で見始める前に感じていたものの激しさをやわらげるのである。⁽⁴⁹⁾要するに、「相互的同感」は、互いに相手の立場に立って物事を観察することによって、人間の情念をやわらげる働きをするのである。それは言い換えるならば、自己の立場から観察することと他者の立場から観察することを総合して、自分でも他者でもない第三の「公平な観察者 impartial spectator」の立場に立つことである。

さらにまたスミスによれば、観察者自身の内部においても、行為する自己とそれを観察する自己という分裂が生じ

ている。「私が、自分自身の行動を検査しようと努力するとき、私が、それに対して判決を下してそれを是認または非難しようと努力するとき、次のことは明らかである。すなわち、……私はいわば自分を二人の人物に分割するのだということ、そして、検査官であり裁判官である私は、自分の行動が検査され裁判される他方の私とは、違った性格を表すものだということである。前者は観察者であって、私は自分を彼の境遇に置くことによって、またその特殊な観点から見られた場合に、自分の行動が私にはどう見えるであろうかを考察することによって、私自身の行動についての彼の諸感情に入りこもうと努力する。後者は行為者であり、私が私自身と呼ぶのに正当な人物であって、その人物の行動について、私は、観察者の性格である意見を形成しようと努力していたのである。」⁽⁵⁰⁾「自己の内部において観察者・裁判官としての自己と、行為者としての自己とが分裂するという思想は、自己と他者との関係が疎遠になり、もはや社会が即自的に存在する自明のものではなく、何らかの紐帯を介して意識的に人々を結合させなければ存続しなくなっている時代状況を反映している。

スミスがめざしたのは、自己の内なる他者の立場に立ち、現実の他者とは「同感」を媒介にして相互に立場を交換することを通して、即自的に存在する自己と自己の外なる他者とを結びつける「社会的自己意識」を形成しようとする試みである。⁽⁵¹⁾これに加えてスミスの道徳哲学の特異性は、自己の内なる他者も、「相互的同感」を媒介にして現れる「公平な観察者」も、最終的には社会を超越して社会の客観的秩序を保証する道徳的立法者へと総合されている点にある。自己の内なる他者は、単なる他者ではなく、世界の外から彼を監視する道徳的立法者なのであり、スミス自身をそれを「神的存在の代理人」という言葉で呼んでもいい。「一方的な判断から我々自身を防衛するために、我々はまもなく我々自身と我々が一諸に生活する人々との間の裁判官を、我々自身の心の中に設けることを学ぶのである。我々は、自分自身が非常に公正で公平な人物、すなわち、我々自身にも、我々の行動によって諸利害が作用を受ける人々にも、何も特別な関係をもたない人物の眼前で行為しているように思うのである。彼は、彼らにとっても我

々にとっても、父でも兄弟でも友人でもなく、単に人間一般、中立的な観察者であり、我々の行動を、我々が他の人々の行動を見る場合と同じく、利害關心なしに考察するのである。⁽⁵²⁾

ここに自然法思想の痕跡を見出すのは困難なことではない。確かにスミスは現実の人間關係を経験主義的に観察して、そこから得られた「同感」という生き生きとした感情に基づいて、自己の道徳哲学を築き上げた。しかし、我々の中の如何なる具体的個人にも属さずに、社会を超越的に監察する道徳的立法者を想定した点で、社会の合理的建設とその基礎をなす超実定法的基本法の存在を認める自然法思想に接近していると言えよう。「公平な観察者」という概念も、自然法を支えるべき超越的創造主とのアナロジーによって理解することが容易になろう。「自然法は、もともと行為にまきこまれない観察者 non-involved spectator の立場の表現としての性格をもつものであったが、スミスの「公平な観察者」は、このような自然法的第三者の立場の表現として、人間のパーシヤリティー克服の論理としての自然法＝理性の要請を「人格化」したものである。⁽⁵³⁾」ハスバツハは、スミスの経済學關係の著作を子細に検討すれば、彼が一種の自然状態ともいふべきもの（「rude state of society」）を想定していたことがわかる。と主張している。だし、ハスバツハ自身がことさらに指摘しているように、スミスの自然状態は、それ以前の自然法論者が考えていたような無色で抽象的なものではなく、既に自然に生成された原始的社会の存在を前提にしている。⁽⁵⁴⁾ この点に我々は、ヒュームと同様に、啓蒙主義から歴史主義への過渡期に位置しているスミスの思想の複雑な性格を見ることができよう。

スミスはヒュームの影響を受けて、現実の人間の感情を経験主義的に観察することから出発して、「同感」という感情的コミュニケーションをその道徳哲学の基礎に据えた。彼の道徳哲学はヒュームのそれと同じく、抽象的な概念の体系としての道徳ではなく、いわば道徳に生身の人間の息吹きを与えて、それを人間の内面にしっかりと根づかせようとするものであった。しかし、ヒュームは「同感」という人間の心的作用を余りにもメカニカルに説明したため

に、道徳から一切の超越的色彩をはぎ取ってしまった。その結果、道徳は人間に快をもたらずか否かという単純な動機により決定される功利的な便法に堕してしまった。これに対して、ハチソンから理神論的世界観を受け継いだスミスは、人間の感情作用の背後に超越的存在を想定することによって、道徳の自然法的基礎を保持しようとした。この結果、社会の客観的秩序が保証されることになり、為政者の如何に関わりなく、市民社会は自律性をもって存続することが可能となったのである。それ故、スミスをまづはじめて、イギリス市民政治思想は政治体の基礎となるべき市民社会の論理を獲得した、と言うことが許されるであらう。

第四節 功利主義

十八世紀後半から十九世紀にかけて、哲学的急進派の呼び名でイギリス思想界を席捲した功利主義者たちは、ホッブス、ロックに始まる経験主義哲学の正当な後継者であった。彼らは、ニュートン物理学の原理を政治や道徳の分野にも適用することを夢みた。つまり、自然科学における実験的、帰納的方法を精神科学にも応用して、科学的な道徳及び立法理論を樹立しようと試みたのである。その際に、ニュートン物理学の中心的概念である引力の代わりをつとめたのは、観念連合と功利性という概念であった。こうして功利主義は、アレグザンダーが名づけたように、*「道徳的ニュートン主義 the moral Newtonism」*と呼ばれるにふさわしいものであった。⁽⁵⁸⁾

功利主義の根本には、人間の行動の動機を最終的には快苦の感覚に還元してしまう快楽主義 *hedonism* の人間観が横たわっている。快楽主義そのものは、ギリシア以来の西欧の哲学史を一貫して流れている一つの思想である。しかし、それを機械論的世界観と組み合わせる国家論の基底に据えたところに、ホッブスの独自性があった。それ故、イギリス功利主義の源流は、ホッブスにまで遡上することができると言えよう。彼は、人間を快を求め苦を避けるという単純な動機で動く均一な存在と見なし、そのような原子としての個人を素材にして国家を機械論的に構築しようとした。人間が、感覚的刺激に反応して快を求めて運動する原子ならば、そうした人間にとって善とは、運動を生じさ

せる、つまり欲求を起こさせるものにすぎない。それ故、ホッブスの考える自然権とは、要するに善惡以前の、換言すれば、一切の超越的、神的色彩を奪われた、運動する力そのものを意味している。⁽³⁶⁾この点でホッブスにおける自然権は、伝統的な自然法論者の唱えた自然権とはかなりその内容を異にしている。それどころか、それはもはや自然権という名で呼ぶことすらできないものであった。このように自然権を各人が盲目的に自己利益を追求する力であると解するならば、ホッブスにおける主権者の目的とは、各人の自然権の擁護にあるのではなく、むしろ自然権を廃棄して各人に社会的利益のために行動することを強制することにある。国家にこうした役割を求めた点でも、ホッブスは功利主義者たちの先驅者なのである。⁽³⁷⁾

前節で見たように、スミスの道徳哲学は、現実の人間の生活感情の冷静な経験主義的觀察から出発して、最終的には「公平な觀察者」による市民社会の客観的、自然法的秩序の保証という結論に到達した。他方、彼の経済学は、利己的富の追求という経済的側面ばかりが照射された抽象的個人（經濟人）から出発して、前者と同様に「見えざる手」による社会の自然法的予定調和という結論に到達している。両者の出発点における人間観の相違という点は一つの興味ある問題ではあるが、⁽³⁸⁾ここでは経済の単位としての個人をスミスが快樂主義的、功利主義的に捉えていたという点を確認しておくことにとどめる。ではこのような人間観から出発しながら、如何にしてスミスは予定調和的世界を想定しえたのであろうか。その理由は、彼がまだ「自然」という觀念に神学的意味を認めていたからに他ならない。アレヴィーは、「人間が快樂を欲し、苦痛を避ける傾向をもっているならば、何故に個人的利益ではなく、一般的功利を追求することが保証されるのか。」という問題を措定して、次の三つの解答が可能であるとしている。

(1) 諸利益融合の原理 the principle of the fusion of interests — 他者の幸福を願う同情（利他心）によって、個々人の良心の中で自動的に個人的利益と一般的利益とが同一視される。「同感」の原理はこの原理の一形態と考えられる。

(ii) 諸利益の自然的同一性の原理 the principle of the natural identity of interests — 人間性の中で支配的な動機は利己的なものであるという事実、それにもかかわらず人類は生き残ってきたという事実、これらを認めるならば、様々なエゴイズムがそれ自体で調和しており、自動的に種の利益を生み出していることを承認せざるをえない。

(iii) 諸利益の人為的同一化の原理 the principle of the artificial identification of interests — 個々人の関心 interest の中で私的利益と一般的利益とが同一化されねばならない。この同一化を生み出すことこそ立法者の任務である。⁽⁵⁹⁾

スミスは第二の立場に、そして功利主義は第三の立場に分類されよう。両者の決定的相違は、端的に表現するならば「自然」觀念に神学的意味を付与するか否かに存する。「自然」という觀念がもはや特別な意味を担っていないとき、個人的利益と社会的利益の間の調整は世俗的為政者の手に委ねられざるをえない。「自然」觀念の崩壊という思想史上の一大転換は、人間を感覚的存在として自由に操作しうる対象と見なす、経験主義の一つの極端な帰結と結びついているのである。

一七八六年に刊行されたウィリアム・ペイリーの『道徳及び政治哲学の諸原理』は、神学的功利主義の最後の火花であった。彼は、利己主義的快楽主義 egoistic hedonism に基づく人間観から出発して、「最大多数の最大幸福」を達成するための依り所を「神」に求めた最後の論者であった。⁽⁶⁰⁾ その三年後、ベンサムは『道徳及び立法の諸原理序説』が世に出て、功利主義から「自然」觀念は完全に払拭されてしまったのである。この事実が顕著な形で現れたのは、心理学の分野であった。すなわち、「觀念連合」は心理学の分野において最もラディカルな適用を見たのである。認識論上の概念であった「連合」という作用は、ジョン・ゲイやハートレイの手によって人間心理を物理的に説明するための道具として精緻なものへと変えられていた。既にしてホッブスの人間観には人間を機械論的に説明しようと

する意図が窺われるが、その後の自然科学の発達、なかならず、ニュートン物理学による星の運行の見事な法則化と、十九世紀に入ってから急速に進んだ物理的現象の原子論的説明の有効性とは、人間の肉体のみならずその精神をも物理学により解明しようという確信を抱かせるに十分であった。こうした潮流の頂点に位置するのが、ジェームズ・ミルの心理学である。「実際、当時の経験心理学者の指針となつたのは、科学の方法であつた。丁度、科学において原子理論により物質が十分満足に解明されると思われたように、精神自体も正確に決定し科学的に方式化しうる、一定の方法と法則に従つて結合し作用する、感覚原子から構成されていると考えることによつて十分に解明しうる、とミルは考へた。」⁽⁶⁾本来の経験主義は、ロックに見られるように、感覚的経験を通して認識しうる領域と、感覚的経験によつては到達しえない領域とを峻別し、人間の精神に関わる部分、換言すれば、価値を取り扱う部分は後者に包摂されていた。ロックがア・プリオリな観念を基礎にして純粋な観念相互の組み合わせによつて論証的道德を導き出したのも、その故であつた。

しかし、これら二つの領域の境界が取り払われてしまつた以上、道徳もまた経験科学の対象となつてしまふ。このような道徳科学建設の宣言は、『道徳及び立法の諸原理序説』の第一章に、次のように高らかに記されている。「自然は人類を苦痛と快樂という、二人の主権者の支配の下に置いてきた。我が何をしなければならぬかということを示し、また我々が何をするのであるかということを決定するのは、ただ苦痛と快樂だけである。一方においては善惡の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている。……功利性の原理はそのような從属を承認して、そのような從属をその思想体系の基礎と考へるのである。そして、その思想体系の目的は、理性と法律の手段によつて、幸福の構造を生み出すことである。」⁽⁷⁾この科学の取り扱う素材は快苦の感覺である。それは算術的に計算されうる。何故なら、今やあらゆる人間の現象を物理的法則によつて包括しうるからである。それ故、個人の幸福も、社会全体の幸福も、算術的に計算しうる。「社会とは、いわばその成員を構成すると考えられる個々

の人間から構成される、擬制的な団体である。それでは、社会の利益とは何であらうか。それは社会を構成している個々の成員の利益の總計に他ならない。⁽⁶⁾為政者とは、法律という手段を用いて社会の利益を最大にする技術者に等しい。それ故、よき為政者とは、よき立法者のことである。ベンサムが民主主義を擁護し、普通選挙制実現のために奔走したのは、万人を為政者の立場におくことによって、個人的利益と社会的利益とが一致し、少数者の権力濫用により政治的算術の数字に誤差が生じるのを防ぐことができると考えたからであった。

本章において、我々はイギリス市民政治理論をその認識論に注目しながら素描してきた。しかし、それはイギリス市民政治理論を支えている共同体とその単位としての個人を検討することでもあった。そもそも、自由主義を支えるべき経験主義は、経験的認識の及びえない領域を設定することによって、人間の内面の不可侵性を哲学的に基礎づけるといふ役割を担っていた。このような個人が相互に内的コミュニケーションをはかる場合、宗教的セフトに範をとった共同体であった。共同体はその成員の内面的自由を守るために、政治体と葛藤をくり返しそれを道德的に監視していた。その後、社会の世俗化が進行するにつれて、共同体を宗教的紐帯によって維持することは、もはや不可能となってきた。そのとき、「同感」という感情的コミュニケーションに基づいて、市民社会の自律性を確立したのがミスであった。ここでミスの導きの星となったのは、「自然」という観念であった。しかし、哲学的急進派の登場によって「自然」観念は決定的に潰え去った。個人は、技術者としての為政者が自由に操作しうるアトムへと墮してしまつた。もはや個人の内面には、他者の侵入を許さない神聖不可侵な領域は一片たりとも残されてはいない。同時に、政治を監視すべき市民社会はその自律性を失って、全面的に国家へと吸収されてしまう。ここに、自由主義は自らの内部から崩壊する危機に直面することになったのである。

第一章注

(1) 「しかし神の映像が色褪せてくるにつれて、道徳に關する一層広汎な思弁が不可避免的に生起する。その場合、全能の神はもはや直接的に現前するものではなく、第二原因の背後に隠れたものとなり、神の存在は論理學的証明の主題となるか、信仰心が感情にまで昇華されねばならない。……近代のイギリスでこれらの重大な諸問題に注意を向けたのは、同時代のあらゆる哲學者の中で最も卑利で最も大胆であつたホッパスその人であつた。十七世紀全体及び十八世紀の初頭を通じて彼は、道徳學者及び神學者に對する惡評の高い不吉な原理を代表してゐた。」(Stephen, L. *History of English Thought in the eighteenth Century*, 邦訳「十八世紀イギリス思想史」筑摩叢書一四五七七、中巻一六九頁)

(2) 田中正司、「ジョン・ロック研究」、(未來社) 及び「ロックにおける『歴史的・方法の問題』(思想、四十七年八月号) 参照。

(3) ロックは、理知と信仰とを區別するが、両者が對立するとは考えないわゆる「二重真理説」に立っている。しかしその記述には曖昧なところが多い。例えば、彼は「理知の上にある真理」の存在を認めるが(「人間知性論」第四卷第十七章)、他方では、啓示が理知の明証に反する場合には理知の優位を主張する(同上、第四卷第十八章)。

(4) 「しかしなおデカルトにおいては、この精神と物質の分裂のドラマスティックな提起にもかかわらず、この對立は、精神に生具概念を付与することによって、實質上、中世的リアリズムへと逆転してしまふ。精神による物質の認識は、精神の生具概念による自己運動にすぎなくなる。ここからデカルトは、スピノザ、ライブニッツ、マルブランシュの予定調和の哲學を準備することになった。しかしロックにおいて認識は、このような近代的分裂を媒介する場としての『経験』において操作せられることになる。認識は経験を場とする、対象と物質の思惟と精神への媒介・還元の問題として設定されてきた。しかも意識と対象の意識的な對立は、いまや意識による対象への無限の追求の可能性をも内包するものであつた。ここにはじめて、経験科學が理論化されることになった。」(松下圭一、「市民政治理論の形成」、岩波書店、二二二頁)

(5) Locke, *An essay concerning human understanding* 邦訳「人間知性論」、岩波文庫、第一分冊一三三頁。

- (6) 同上、三十九頁。
- (7) 同上、一三四頁。
- (8) 同上、同頁。
- (9) 同上、一五六頁。
- (10) 同上、第二分冊七頁。
- (11) 同上、九頁。
- (12) この矛盾はまずラングロットにより指摘され (Lamprecht, *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, 1918) 次いでヴォーン (Vaughn, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, 1925) やヴァイン (Sabine, *A History of Political Theory*, 1949) も同様の主張を行なった。松下氏はこの問題について、彼の認識論と政治理論の双方ともに原子論的機械論的關係に立脚しているという点に着目すれば、両者の間に矛盾があるとは言えないと主張しておられる。「ロックによれば複雑概念の範疇たる『關係』とは、一般に単純概念間の關係に還元されうる原子論的機械論的關係であったが、(二)でロックの政治理論と認識構造の統一的把握がロック自身によって証明されているといえより。すなわち、認識構造が同時に政治理論の論理構成として機能しているのである。」(松下圭一、前掲書、三二二頁。)氏によれば、『白紙の心』に『自然状態』が、『単純概念』に『個人』が対応しており、単純概念を機械的に組み合わせて複雑概念が作られるように、個人間の契約という理性的行為により機械論的國家が形成されることになる。
- (13) ロック、『人間知性論』、邦訳第一分冊七五～八頁。ただしロックは慎重に生得の實踐的原理と自然法とを区別して、後者までも否定してしまわないように配慮している。「私が生得の法を否定したので、実定法の他に法はないと考えたかのように誤解しないでほしい。生得の法と自然法との間には、言い換えると、私たちの心へそもその起源から印銘された事物と、私たちの知らないもので私たちの自然の諸機能を正しく適用すれば知るようになる事物との間には随分大きな違いがある。」(同上、八十六頁)

(14) 田中正司、「ロックの評判法とスピノスの道徳感情論」(思想四十八年七月号)参照。なお、後述する論証的道徳との関連であつておくならば、田中氏の意図はロックが論証的道徳に飽き足らず世評の法を重視し始めたという点にあると思われる。このことは、そもそも十八世紀的、歴史主義的思考の先驅者としてロックを位置づけようとする氏の立場上、当然の見解と思われる。しかし、本稿において筆者は、ロックの関心はむしろ世評の法から論証的道徳へ向かつていたことを、主張したい。何故ならば、ロックは自然法的道徳に懐疑的であつたにもかかわらず、世評の法の不安定にもまた満足することができず、結局自然法的道徳の愛護ともいふべき論証的道徳を主張するに到つたのではないかと考えるからである。

(15) ロック、「人間知性論」、邦訳第二分冊二四〇～一頁。

(16) 同上、三五二頁。

(17) 「評判法の観念は、自己の幸福追求者としての人間の利己心の規制原理を自然性＝理性の要請に求めていた自然法道徳論と違つて、我々自身の行為の道徳的廉直性ないし邪悪さを判断する良心の規制原理を仲間の評判や、国の慣習に求めるものとして、道徳的規範の原理ないし道徳判断の基準を人々との関係そのものの中に求める考え方の成立を促す契機をばらむものであつたのである。」(田中正司、前掲論文、二七頁)

(18) ロックは、我々が単純観念を越えては如何なる知識も有さないことを再度確認した後で、次のように述べている。「神ならびに「身体とは」別な諸量について私たちの複雑観念は、私たちが内省から受け取る単純観念から作られるのである。」(「人間知性論」、邦訳第二分冊二七五頁。)

(19) 同上、第四分冊四十九頁。

(20) 田中氏は、ホッブズの論証科学観とロックの論証的道徳との相違を、実体認識の可能性の有無に求めている。「ロックの論証的倫理学の観念は、……論証の前提としての事物の「実体」の認識可能性をはっきりと否定し、神、人間等の「真の観念」を論証の前提として「想定」化することから出発するものであつた。換言すれば、ロックは、ホッブズのように「経験」(人間本性の経験的観察)を前提とした「論証」を考えただけではなく、「論証」の対象から「経験」的知識をきっぱりと排除

することにより、論証の対象を経験的知識とはまったく別の領域に設定したのであった。このロックの考え方は、事物の経験的、認識可能性に対する認識批判に立脚したものであったが、それは同時に、ギブソンの指摘するように、論証科学の普遍的適用可能性をア・プリオリに想定していたデカルト以来の合理主義的思潮に対して、論証科学の適用可能範囲の意識的限定を主題としたものであったのである。」(「ロックにおける『歴史』的方法の問題」)

(21) ロック「人間知性論」邦訳第四分冊五〇頁。

(22) 最近のロック研究は、「政府論」と「人間知性論」における、論証的道德の主張とを対応させることによって、両著作の間の矛盾を認めない方向に向かっている。なお、自然権の具体例としての所有権と認識論との関係については次の論文を参照された。Mishm, M., The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property, in The Western Political Quarterly, xx, 1, 1967. この論文によれば、所有権 property とは事物の二次性質 secondary quality、すなわち事物の特性 property に対応している。対象が力能 power をもって感覚に刺激を与えて観察者の心の中に観念を作り出すように、人間は能動的作作用 active power、すなわち労働をもって財産 property を産み出すのである。

(23) ロック、「統治論」、中央公論社世界の名著二十七、二〇三頁。傍点小野。

(24) 「一体、神は人間を社会的な被造物であるように意図したもうである。そこで神は人間を作るにあたって、同類の人間たちと仲間になる傾性を与え、どうしても仲間になるようにしたばかりでなく、社会の大切な道具で共通の絆であるはずの言語をも人間に備えたもうた。」(「人間知性論」邦訳第三分冊七十九頁)

(25) 同上、同頁。

(26) 「身体的欲求が最初の身振りを示唆し、情念が最初の声を引き出したのだと信すべきである。……まずはじめに人々は詩でしかものを言わなかった。理性によって考えることを思いついたのはずっと後のことにすぎない。……言語を固定するはずだと思われる文字表記こそは、まさに言語を変質させているものなのである。それは語を変化させないが、言語の特質を変化させ、表現の代わりに正確さをもちこむ。人は口で話すときにはその感情を表わし、文字を書くときにはその観念を表わ

「J. (Rousseau, J.-J. Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la méthode et de l'imitation musicale. 邦訳『言語起源論』、現代思潮社、第五章)』

- (27) サルトルの影響を受けた精神医学者の R・D・レーンは、現代人の陥っている精神的不安定状態を、他者の前における存在論的不安定と規定し、そこでの自我の崩壊の具体的事例を、*昏み込み engourdissement*、*内破 implosion*、*石化と離人化 petrification and depersonalization*、とに分類している。三者とも、他者と相対したときに、その眼差にさらされている事物としての身体と脱身体化された内的自己とに自我が分裂するという点で共通している。そのとき、人間の内部には、身体と結びついた「偽自己」と、身体から遊離して「偽自己」を眺めている「内的な真の自己」という二つの自己が生まれることになる。「知覚の非現実性」とすべての行動の虚偽性や無意味性は、偽自己の支配下にある知覚や行動の必然的結果である。この偽自己は、真の自己から、部分的に解離した一体系であって、それ故、他者や世界との間に人がもつ関連に直接関与することからは除外されている。かくて偽一三元性がその人の存在の中で体験されることになる。統合的自己をもって世界と出会う代わりに、彼は、世界内の事物や人々との直接的接触を否認すると同時に、自己存在の一部をも否認してしまう。」

しかしながら、自己のアイデンティティを確立するためには、自己確認とともに、他者による確認をも必要とするのである。自己と非自己とを全く切り離した上で純粋に自己の内部のみで自らのアイデンティティを確立しようとする現代人に特徴的な態度は、現代人の精神的病性の一つの証左であるといえる。「しかし、他者から認められ、対象、的要素に関わり合う「自己」なしには、また他者との弁証法的関連の中で生きることなしには、「自己」は以前から所有していた、ただでさえ不安定なアイデンティティないしは生動性さえも保持することができないのである。」 Cf. Laing, R. D., *The Divided self* — an existential study in sanity and madness, 1960 (邦訳『心を裂かむな自己』、みすず書房)

- (28) Szarobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau — La transparence et l'obstacle* Paris, 1967 (邦訳『透明と障壁』、ミルナーの「世界」みすず書房、七四)

- (29) *Ibid.* 邦訳一二〇頁。

- (30) Hume, D., A treatise of human nature 邦訳「人性論」岩波文庫、第四分冊十四頁。
- (31) 同上、三十四頁。
- (32) 「理性的生物の徳は、正義に向かう。『理性的情動』、つまり、『正しい感情』ないし、『適正な性向』のうちに存する。こうして、『価値』と『正義』の概念を自らの情動の対象とたらしめるとき、人は徳ある者となり始める。その情動の自然の傾向が社会の善に向かうとき、人は『善良』な人間となる、というのである。シ・フツペリは、道徳を全面的に感情に分解しているわけではない。すなわち、『理性』もまたその機能を有しており、それは、『情動の正しい適用を確保する』ことなのである。しかし、『感情が理性と合致するの』でなければ、我々は真に有徳的であるとはいえない、とされる。彼は道徳感覚を定義して、『それ自体のために、またそれ自体の自然な美と価値のために、公正と正義とに向かう真実の情動ないし愛』としている。」(Willy, B., The Eighteenth Century Background, London, 1940 邦訳「十八世紀の自然思想」みすず書房、七十八頁)
- (33) 「我々は外的感覚と並ぶべき内的感覚を有する。外的感覚が言や色彩を知覚するように、内的感覚は道徳上の美と汚れを識別するのである。……要するに我々としては、人間本性はハチソンによれば工匠たる神が、その慈悲深い目的のために巧妙に組み立てた無数の部品からなる一つの機械であること、従ってこれらの感覚はそれぞれが敬虔な観察者の目に明らかに映ずるような目的原因をもつのだ、ということとを記憶にとどめておけばよいのである。」(スティーヴン、前掲書、邦訳中巻二三〇〜二頁)
- (34) ヒューム、『人性論』邦訳第三分冊六十九頁。ただし、本邦訳においては sympathy は、其感、という訳語があてられているので、引用文では、同感、をもって代えてある。
- (35) 同上、七〇頁。
- (36) ただし、ロックにおいては、觀念連合は反理智的な迷信や強迫觀念等を説明する認識作用として否定的評価を与えられている。「人間知性論」、第二巻第三十三章参照。
- (37) ヒューム、『人性論』邦訳第一分冊三十八〜四十二頁。

(38) 同上、第三分冊七十一～四頁。

(39) 同上、同頁。

(40) マーサーは単なる同胞感情 fellow-feeling の同感との相違を、認識的要素 cognitive element の有無に求めている。「同感」という觀念の論理的な基礎をなしているのは、認識という契機をはらんだ同胞感情 cognitive fellow-feeling である。この意味で、同胞感情とは他者の情動に本能的に入りこむこと turning-in ではなく、自己意識という能力と想像力という能力の両者を内に含んだ作用と考えられるべきである。」(Mercer, P., *Sympathy and Ethics—A Study of the Relationship between Sympathy and Morality with Special Reference to Hume's Treatise*, Oxford, 1972, p. 10) 「認識という契機を含まない同胞感情 non-cognitive fellow-feeling は、當事者の自分自身及び他者に対する認識が欠けている。そして、この認識がなければ、能動的な同感は不可能なのである。」(ibid, p. 17)

(41) Rousseau, J.-J. *Discours sur l'origine de l'inégalité* 邦訳「人間不平等起源論」、中央公論社世界の名著三〇、一四三～四頁。

(42) ヒューム「人性論」、邦訳第四分冊三二五頁。

(43) 同上、七十一頁。

(44) 同上、一八六頁。

(45) スティーン、前掲書、邦訳中巻二四四頁。

(46) この点についてマーサーは次のように述べている。「ヒュームと同様に、スミスは同感とは他者と同じ感情をもつようになることであると考えたが、彼はそれが生じるプロセスをヒュームのようなメカニカルな言葉で考えてはいない。ヒュームは同感を、情念についての觀念が印象との生き生きとした連合を通じて情念そのものになることであると考えた。他方、スミスによれば、同感には他者の境遇に置かれた自分を想像することが含まれており、想像力の中であらゆる情動的経験をもちこたによって彼自身が變わっていくのである。」(Mercer, op. cit., p. 85)

(47) 田中正司氏はスミスにおける相互主体 *inter-subject* の論理を強調しておられる。後述するように、スミスの道徳哲学においては、『想像上の立場の交換』が重要な役割を果たしている。氏はこの点に、西欧の近代思想の中心を占めている、『主観—客観二元論』を克服する契機を見出そうとしておられる。田中正司、「ロックの道徳論とスミスの道徳感情論」(一)、横浜市大論叢二十五巻一号、参照。

(48) Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments* 邦訳『道徳感情論』、筑摩書房、二十七頁。

(49) 同上、二十八頁。

(50) 同上、一九四頁。

(51) 「スミスの同感論は、このように道徳感情の成立を、サブジェクト相互の社会的交通関係の間に生ずれる『内なる観察者 *internal spectator*』としての良心の自覚に求めるものであったが、それは単なる個人的良心とは異なる人間の社会的自己意識の成立を意味するものであったのである。」(田中正司、「スミス同感論における社会的自己意識の論理」、横浜市大論叢二十五巻社Ⅲ・Ⅳ号)

(52) スミス、前掲書、邦訳一九七〇八頁。

(53) 田中正司、「スミス同感論における社会的自己意識の論理」、横浜市大論叢二十五巻社Ⅲ・Ⅳ号。

(54) Cf. Hasbach, W., *Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Francois Quesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie*, Leipzig, 1890

(55) Cf. Halsey, E., *The Growth of Philosophic Radicalism*, trad. by Mary Morris, London, 1928

(56) 「リヴァイアサン」からの次の引用を参照。

「感覚とは、人体の諸器官や内的諸部分における運動であって、その運動は、我々が見たり聞いたりするものの作用によってひき起こされるものであること。そして、想像とは、感覚のあとに残ったその運動の残骸に他ならないこと。……映像が、すべての意志による運動の最初の内的端緒であること。……運動のこれらの小さな端緒は、普通、勢力と呼ばれる。こ

の努力が、それをひき起こすものに向かうときには、欲求とか意欲と呼ばれる。」(第一部第六章)

「ある人の欲求や意欲の対象が何であれ、それは、彼としては善と考えるものであり、また、彼の憎悪や嫌悪の対象は悪、その輕視の対象は、つまらぬ、問題にならぬものと考えられるものである。」(同上)

「ある人の力とは、近い将来に明らかに善となると思われるものを獲得するために、彼が現在もっている方法である。」(第一部第十章)

「著述家たちが一般に自然権と呼んでいる自然の權利とは、各人が、彼自身の自然、すなわち彼自身の生命を維持するために、彼の欲するままに自己の力を用いるという、各人のもつ自由である。」(第一部第十四章——ただし、訳文はすべて河出書房世界の大思想十三によっている。)

(57) プラメナツによれば、ホッブスと功利主義者たちの相違は、アナークイーに対する恐怖の度合いが後者よりも前者の方がはるかに強かったという点に求められる。そのことが、ホッブスをして絶対主義国家を、功利主義者をして民主主義國家を選ばせしめた。「功利主義者とホッブスとの政治思想上の最大の相違は、後者が國家を自然権の擁護者と見なし、前者がそうしなかったという点にあるのではない。そうではなくて、ホッブスがアナークイーを恐れる余りに、絶対的權威をもつ主権者の必要を強調しすぎる結果に陥った点にあるのである。ホッブスをして臣民の主権者への絶対的服従を説かしたものは、その悲惨な人間觀ではなく(何故ならばこの点では功利主義者たちも同様だからである)、その激しいアナークイーへの恐怖である。……功利主義者たちは歴史から政治の教訓を学ぼうとはほとんど考えなかった。彼らはたまたま、アナークイーよりも悪しき政府の方を恐れた。そこで彼らは次のように主張した。すなわち、人間は生來利己的であつて、政府の最大の役割は諸利益の調整であるから、民主的統治のみが他者の權力の濫用から人々を守りうるのである。彼らは、政府の最大の役割は諸利益の調整であるというホッブスの意見を受け容れ、その人間觀においても相違がなかった。」(Plamenatz, J., *Mill's Utilitarianism*, reprinted with a Study of the English Utilitarians, Oxford, 1949)

(58) スミスの人間觀におけるこの矛盾は様々な論者により検討されているが、詳細は次の書物を参照。星野彰明、「アダム・ス

ミスの思想録』、新評論。特にその第二章。

なおスティーヴンはこの点に關して、スミスにおける道徳心とは一種の反動的利己心であった、という解答を与えている。つまり、道徳心とは、各人の利己的情念相互の葛藤により結果的には自分自身をも滅ぼしてしまふような事態を避けるために、神の摂理として人間に植えつけられたものである。従つて、「諸国民の富」は「道徳感情論」を前提にしてはじめて成立しえたのである。

「彼の二つの著書において、我々はいずれも一種の予定調和の作用を見とどけうる。我々の自然的同情心は我々自身にある種の抑制を課すというのが『道徳感情論』の根本命題であるが、『諸国民の富』の根本命題もまた、この種の抑制が守られる限りにおいて（もともと正直さと温和さというような徳の存在は両方の著書のいずれにおいても前提されているのである）、人類の幸福は各人がめいめいの本能を何ら権威筋からの干渉なしに追求するのに任せる方が、促進されやすいだろうというものだからである。」（スティーヴン、前掲書、邦訳下巻一九六頁）

(55) Halévy, op. cit., pp. 13-18

(56) 「かくして我々はこの点において一つの転回点に到達する。これまで擬似科学的な道徳体系の上品な定式を与えてきた道徳論は、正統派と異端の区別なく残らず見捨てられ、倫理学と神学の離縁が公然と宣言される時時に到達したのである。」（スティーヴン、前掲書、邦訳中巻二〇〇頁）

(57) Davidson, W. L., *Political Thought in England—The Utilitarians from Bentham to J. S. Mill*, Oxford University Press, 1915 (邦訳『イギリス政治思想史』岩波現代叢書、七十五頁) など、連想心理学そのものについては、cf. Warren, H. C., *A History of the Association Psychology* (邦訳『心理学史』創元社) 例えば、「ジェームズ・ミルは人間精神を一種の機械と見なした。それは外力（感覚刺激）によって始動せられ、その後、物理的な機構として動いていく。精神のからくりは連合過程であつて、それは物理的な力と同様に、機械的に動くものと見なされた。」

(58) Bentham, J., *A fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 邦訳『増

- (63) 徳及び立法の論原理序説、中央公論社世界の名著三十八、八十二頁。
同上、八十三頁。